47e ANNÉE (5e série) N° 32 7 AOUT 1930

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

Chronique de Théologie

§ 1er. — Autour du XVe centenaire de S. Augustin

SOMMAIRE. — I. L'authenticité des reliques de S. Augustin, d'après les Bollandistes. — II. *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, par Et. GILSON. — III. « Archives de Philosophie », vol. VII, cahier II : *Etudes sur Saint Augustin (430-1930)*, par R. JOLIVET, Ch. BOYER, P. MONNOT, F. CAVALLERA, B. ROMEYER, R. de SINÉTY (en note : cahier I, *L'Ethique nicomachéenne*, trad. et commentaire par Joseph SOUILHÉ et Georges CRUCHON). — IV. « Gregorianum », *De Sancto Augustino*, par P. GALTIER, Ch. BOYER, B. LEEMING, A. VERMEERSCH, Ad. D'ALÈS, B. JANSEN. — V. *Die Ethick des hl. Augustinus*, par J. MAUSBACH. — VI. *La Doctrine de l'Eucharistie chez Saint Augustin*, par G. LECORDIER. — VII. *La Doctrine du Mariage selon Saint Augustin*, par le P. Bernard ALVES PEREIRA. — VIII. Publications diverses et articles de Revues.

Il n'entre pas dans le cadre de cette Chronique de théologie de retracer la vie du grand évêque d'Hippone. Il y aurait à faire, au point de vue de la doctrine, l'histoire de ses idées, et, au point de vue de la vie surnaturelle et de la discipline dans l'Eglise catholique, celle de ses vertus et de son gouvernement épiscopal.

L'un et l'autre aspect de la vie d'Augustin ont été maintes fois étudiés, et l'on trouvera toutes indications utiles, soit dans la *Bibliographia Augustiniana* du P. E. Nebreda (voir *Ami* 1929, p. 478), soit dans l'abondante bibliographie qui clôt l'*Introduction à l'étude de Saint Augustin*, de M. E. Gilson, dont nous parlerons tout à l'heure. Et naguère (p. 353) l'*Ami* a publié in extenso l'encyclique de S. S. Pie XI pour le quinzième centenaire de la mort de S. Augustin.

I

En exhortant les fidèles à célébrer dignement le XVe centenaire de la mort du grand Docteur, le Saint-Père parle de l'exemple que ne manquera pas de donner, sur ce point, l'insigne famille d'Augustin, « elle qui conserve et garde pieusement, à Pavie, dans l'église de St-Pierre-au-Ciel-d'Or, les cendres de son Père et législateur, que lui a rendues la bienveillance de Léon XIII, notre prédécesseur d'heureuse mémoire. »

Ce passage de l'encyclique, non moins que les fêtes du centenaire, vont attirer une fois de plus l'attention des fidèles sur les reliques insignes conservées à Pavie. Nul n'ignore cependant que l'authenticité de ces reliques a été, à plusieurs reprises, contestée. Voici ce qu'en écrit brièvement le P. Portalié, dans son magistral article du *Dictionnaire de Théologie catholique :*

« Le corps du saint évêque fut déposé avec honneur dans la basilique de Saint-Etienne. Mais Hippone, d'abord délivrée, succomba après de nouvelles défaites et fut la proie des flammes : la bibliothèque d'Augustin échappa providentiellement au désastre. En 486, S. Fulgence et d'autres évêques d'Afrique, exilés par la persécution des Vandales, emportèrent avec eux en Sardaigne le corps vénéré de leur grand docteur. Deux siècles plus tard, les Sarrazins s'étant emparés de l'île, Luitprand, roi des Lombards, racheta les précieuses reliques qui furent déposées dans l'église de Saint-Pierre à Pavie. C'est là qu'en 1695 on prétendit les avoir retrouvées dans un sarcophage de marbre ; mais après Muratori *(Motivi di credere tuttavia ascoso e non iscoperto in Pavia l'anno* MDCXCV, *il sacro corpo di S. Agostino, dottore della Chiesa,* Trento, 1730), le P. Rottmanner, *Historische Jahrbuch,* 1898, p. 897, ne croit pas à la réalité de la découverte. » (Art. *Augustin* (Saint), t. I, col. 2234).

Les Bollandistes ont exposé tout au long la question des reliques de S. Augustin, dans une dissertation élaborée par les PP. Guillaume Cuper et Jean Stilting *(Acta Sanctorum,* t. VI Augusti, § LVII-LXIV, p. 363-380, Anvers, 1743). Il suffira d'en reprendre ici les lignes générales.

Tous les érudits, déclarent les Bollandistes, sont d'accord pour affirmer la translation en Sardaigne d'abord, puis à Pavie, du corps de S. Augustin. Mais, sur l'époque et les circonstances de la double translation, les avis sont assez différents. L'opinion la plus vraisemblable est que la première translation eut lieu à l'époque de la persécution des Vandales, sous le roi Thrasamond, translation, dit Dom Ruinart, qu'aucun auteur de l'époque n'a relatée, mais dont l'existence est très certainement supposée par les événements postérieurs. L'année exacte de cette translation ne saurait être précisée. L'année 484 est indiquée par Le Nain de Tillemont. Les Bollandistes donnent 508. S'il est vrai que S. Fulgence, déjà évêque, a présidé à cette translation, les Bollandistes sont à coup sûr dans la vérité, puisque le sacre de Fulgence date de 507 [1].

La seconde translation, de Sardaigne à Pavie, eut lieu dans les premières années du VIIIe siècle.

[1] Voir G.-G. Lapeyre, *Saint Fulgence de Raspe*, Paris, 1929, p. 146.

Il est difficile d'en préciser la date exacte, que les érudits placent entre 712 et 735, plus probablement vers 721 ou 722. Un récit de la double translation se lit dans une lettre attribuée à Pierre Oldrad, archevêque de Milan. Quoique bien des détails de cette lettre paraissent exacts, il y a tout lieu de supposer que le document est apocryphe. Mais trop d'autres auteurs ont rapporté le geste de Luitprand pour qu'on le puisse révoquer en doute. D'ailleurs, au VIII^e siècle, les translations de corps de confesseurs commençaient à se produire dans l'Eglise. Et il est tout aussi certain que le corps du saint évêque fut déposé dans l'église de Saint-Pierre-au-Ciel-d'or, laquelle, malgré certaines allégations contraires, existait déjà au temps de Luitprand.

Différents auteurs relatent que, par ordre de Luitprand, le corps fut enseveli dans l'église St-Pierre de telle façon que le lieu de la sépulture ne pût être exactement connu. Une telle assertion paraît assez risquée. Tout indique, au contraire, — et Papebrock et Mabillon se rallient à cette hypothèse, — que les restes d'Augustin se trouvaient dans une crypte creusée sous le chœur, crypte ornée d'un mausolée indiquant la présence des ossements sacrés. Le culte voué par les fidèles de Pavie à S. Augustin, en cet endroit même, serait à lui seul une preuve déjà considérable de la présence du corps en ce lieu. Toutefois, il faut convenir que l'endroit précis n'était pas connu exactement. On a même affirmé que ces reliques avaient subi, à Pavie même, une autre translation ; mais rien n'est moins prouvé.

Quoi qu'il en soit, le 1^er octobre 1695, les reliques de S. Augustin furent fortuitement découvertes au cours de travaux exécutés dans la crypte. Des ouvriers mirent à nu un sarcophage en marbre avec, à l'intérieur, une châsse en argent, et dont les quatre angles étaient maintenus par de solides ferrures. Au moment où l'on débarrassait le sarcophage du ciment qui l'entourait, on put lire sur une plaque de ciment encore adhérente le mot *Agostino,* tracé au charbon, en lettres gothiques. Le même mot se lisait sur le couvercle du sarcophage. On pensa que c'étaient là les reliques du grand S. Augustin.

Lorsqu'on fit l'enquête canonique (dont nous allons parler), les témoins assurèrent avoir lu *Augustino,* et nul n'affirma que les caractères étaient gothiques... A ce moment, l'église St-Pierre-au-Ciel-d'or était desservie par deux communautés de fils spirituels d'Augustin, les Chanoines réguliers de Latran et les Ermites de St-Augustin. Une vive controverse s'engagea au sujet de l'authenticité des reliques. Le Barnabite Michel de Collis soutint l'authenticité, appuyé par trente-trois théologiens et jurisconsultes, et notamment par deux Ermites de St-Augustin, les PP. Bandini et Mathis. Mais l'Abbé des Chanoines réguliers, Ferdinand Léra, défendit la thèse opposée. On raconte, ou plutôt, dit-on, c'est lui-même qui l'affirma, que frappé d'un mal soudain, il ne put recouvrer la santé qu'en invoquant le saint, qui lui apparut, et à qui il fit la promesse d'abandonner son opinion et de brûler ses écrits...

Mais les doutes ne furent pas pour autant dissipés. En 1700, la controverse durait encore. En 1728, la solution était toujours pendante. C'est alors que le pape Benoît XIII, par une lettre datée du 23 janvier 1728, mais reçue seulement le 19 mai, enjoignit à l'évêque de Pavie, François Pertusati, de dirimer la controverse dans les deux mois. L'enquête fut donc menée vivement auprès des témoins de la découverte ; les reliques furent de nouveau visitées. Et le 19 juillet, exactement deux mois après la réception du mandat pontifical, l'évêque de Pavie, ayant recueilli les suffrages unanimes des consulteurs, rendit son jugement affirmatif, dont voici le passage principal :

« *Christi nomine repetito, per hanc nostram definitivam sententiam dicimus, pronunciamus et declaramus, satis constare, corpus, inventum in confessione templi sancti Petri in cœlo aureo hujus civitatis die prima octobris anni* MDCXCV, *et nuper per nos recognitum, ac sigillo nostro munitum, esse corpus sancti Augustini Ecclesiæ doctoris, ideoque pro tali esse colendum, et publicæ fidelium venerationi exponendum* ».

Et le pape, dans sa constitution « du dixième jour des calendes d'octobre 1728, » ratifie et fait sienne cette sentence, après avoir rappelé tous les événements qui la préparèrent et la motivèrent. Il déclare sans effet les controverses passées, les interdit pour l'avenir et prescrit un silence perpétuel sur le sujet. Et, pour donner plus d'éclat au jugement de l'évêque de Pavie, il le confirme de son autorité apostolique *(apostolica auctoritate undequaque adprobamus et confirmamus, et perpetuis futuris temporibus firmum semper et validum esse et fore decernimus, non obstantibus quibuscumque).* « Quiconque, d'une façon ou d'une autre, osera contredire cette constitution pontificale, encourra l'indignation du Dieu tout-puissant et des Bienheureux Apôtres Pierre et Paul. »

On sait d'ailleurs que, quelle que soit la solennité de ces formules de chancellerie, elles ne sauraient engager l'infaillibilité pontificale dans une matière qui ne peut comporter qu'un jugement prudent, mais humain.

II

Dans son encyclique *Ad salutem,* S. S. Pie XI situe la pensée théologique d'Augustin entre ces deux pôles : l'Eglise et Dieu. Il est difficile de séparer, dans l'œuvre du Docteur d'Hippone, le point de vue théologique du point de vue philosophique. Néanmoins, M. Gilson, l'auteur de *La Philosophie de Saint Bonaventure* (Paris, 1925, Vrin), a su dégager, avec un rare bonheur, l'aspect philosophique de la pensée augustinienne, qui se résume dans l' « itinéraire de l'âme à Dieu. » *L'Introduction à l'étude de Saint Au-*

gustin [1] constitue, sous ce rapport, une synthèse extrêmement séduisante, à laquelle il est nécessaire de s'arrêter assez longuement.

Avant de descendre dans l'analyse de ce beau livre, il faut entendre l'auteur nous expliquer comment la philosophie augustinienne, sans prétendre à une autonomie qui en fasse une doctrine séparée, garde sa physionomie de « philosophie vraie » :

« Ce qu'il y a lieu de chercher, écrit-il, ce n'est pas où se trouve la philosophie dans l'Augustinisme, car elle est partout et nulle part, mais comment l'Augustinisme tout entier est une philosophie et même, selon S. Augustin lui-même, la philosophie vraie. On se trompe du tout au tout lorsqu'on imagine qu'Augustin fonde la vérité de ses conclusions philosophiques sur ce qu'elles seraient déduites de la Révélation ; en fait, ni chez lui, ni chez aucun augustinien nous n'avons jamais rencontré une seule idée dont la vérité philosophique fût démontrée par voie d'appel à la foi. En bonne doctrine augustinienne, la foi montre, elle ne démontre pas. Autre chose est donc de partir d'une donnée révélée, comme fait le théologien, pour la définir ou en déduire rationnellement le contenu, autre chose partir de cette même donnée révélée, comme fait l'augustinien lorsqu'il philosophe, pour voir si et dans quelle mesure son contenu coïncide avec celui de la raison. Pour le théologien qui argumente, et S. Augustin ne s'est pas privé de le faire, la révélation fournit les prémisses de la preuve ; pour le philosophe chrétien qui médite, ce que S. Augustin voulait parfois être, la révélation en propose simplement l'objet. Ce qui caractérise la méthode augustinienne comme telle, c'est le refus d'aveugler systématiquement la raison en fermant les yeux à ce que la foi montre, d'où l'idéal corrélatif d'une *philosophie chrétienne* qui soit philosophie en tant que chrétienne parce que, tout en laissant à chaque connaissance son ordre propre, le *philosophe chrétien considère la révélation comme une source de lumière pour sa raison*.

Un deuxième caractère par lequel l'esprit de la philosophie augustinienne se distingue spécifiquement de tout autre, est le refus constant d'abstraire la spéculation de l'action... Comme l'homme tout entier doit participer à la béatitude, c'est l'homme tout entier qui doit en poursuivre la recherche. Tout l'augustinisme est une ascension vers Dieu... Il refuse le titre de philosophie à toute doctrine qui, montrant ce qu'il faut faire, ne nous en donne pas la force. Dès lors, la sagesse chrétienne mérite seule le nom de philosophie, parce qu'elle seule permet aux vues de la contemplation de se traduire concrètement en actions » (p. 301-302).

Il ne faut pas perdre de vue cet aperçu général de la philosophie chrétienne d'Augustin, si l'on veut comprendre le sens de l'étude qu'en a faite M. Gilson. De cette philosophie, le *De Beata Vita* d'Augustin pose les deux termes extrêmes, l'homme et Dieu. Dieu est le Bien ; il est la vraie béatitude de l'homme. En désirant le bonheur, l'homme en réalité désire et recherche Dieu ; c'est vers Dieu qu'il se dirige, pour le connaître et l'aimer dès ici-bas, en attendant de le connaître et de l'aimer dans l'éternel face à face. Ainsi, le problème du vrai ne se sépare pas de la connaissance de la Vérité, et le problème du bien ne peut être résolu que dans l'amour de la Bonté essentielle. La foi, qui nous « montre » ce Dieu tel qu'il lui a plu de se manifester à nous, sera donc le point de départ de la philosophie augustinienne, qui n'est autre que l'itinéraire de l'âme vers Dieu, dans la recherche de Dieu par l'intelligence, dans la recherche de Dieu par la volonté, dans la contemplation de Dieu dans son œuvre. Ce sont là les trois parties du livre.

La recherche de Dieu par l'intelligence est donc la première partie de la synthèse de M. Gilson. Il y distingue cinq degrés : la foi, l'évidence rationnelle, l'âme et la vie, la connaissance sensible, la connaissance rationnelle. Nous avons dit en quel sens la foi constitue le point de départ de l'itinéraire de l'âme vers Dieu. Non pas que S. Augustin méconnaisse un usage de la raison antérieur à la foi, s'exerçant sur ce que l'on est convenu d'appeler « les motifs de crédibilité » ; M. Gilson le reconnaît expressément ; mais il affirme que chez Augustin, cet exercice préparatoire de la raison est extérieur, étranger même à la vraie philosophie. Cette affirmation, qui mériterait d'être moins absolue et plus nuancée, suscitera à coup sûr plus d'une controverse, tout comme certaines idées analogues, précédemment relevées dans *La Philosophie de S. Bonaventure*, en ont déjà suscité, spécialement dans le camp des thomistes. Dans une intéressante étude (dont nous aurons à parler tout à l'heure), le P. Blaise Romeyer semble avoir, en termes excellents et mesurés, formulé les réserves utiles sur ce point. Sans rejeter la conception de M. Gilson, d'une philosophie chrétienne s'appliquant à trouver dans la révélation une source de lumière pour la raison, cherchant à voir si et dans quelle mesure le contenu du donné révélé coïncide avec celui de la raison, il faut admettre qu'une étude autonome des vérités rationnelles doit servir de point de départ *premier* au philosophe, même chrétien, et que S. Augustin n'a pas négligé cet aspect de la philosophie. Sans doute, cette conception purement rationnelle de la philosophie, qui, chez S. Thomas, a trouvé un relief si magnifique, ne s'affirme chez Augustin qu'à titre secondaire et ancillaire, *intellige ut credas ;* et la conception préconisée par M. Gilson, *crede ut intelligas,* intervient à titre principal et spécial. Mais la première conception n'est pas éliminée de la philosophie augustinienne à laquelle l'exercice autonome de la raison ne peut être dit ni extérieur ni étranger [1].

[1] « Etudes de philosophie médiévale. » XI. *Introduction à l'étude de S. Augustin*, par Etienne GILSON. In-8 de II-352 p., 40 f. ; Paris, Vrin, 6, place de la Sorbonne.

[1] « M. Gilson paraît croire qu'aux yeux de S. Augustin, l'itinéraire de l'âme à Dieu ne peut commencer que par la foi. S'il en était ainsi, le plus grand des Pères de l'Eglise aurait logiquement compromis, en l'atteignant à même ses racines, cette foi salutaire. En effet, ne pas considérer comme une étape métaphysiquement première et nécessaire, dans l'itinéraire de l'âme à Dieu, l'établissement rationnel des vérités qui sont à la base de la foi, c'est du moins en droit anéantir tout cet itinéraire. Sapez les fondements d'un édifice, il croule ; tranchez les racines d'un arbre, il s'effondre ; supprimez le point de départ d'une ascension, elle devient impossible. Or, fondement, racine et point de départ, l'établissement philosophique de certaines vérités, révélées ou non révélées, est tout cela vis-à-vis de la foi et de l'itinéraire intégral de l'âme à Dieu. Il en constitue par là même une étape spéciale et absolument irréductible, une étape première et donc parfaitement indispensable. Comme telle la foi chré-

D'ailleurs, le mouvement dialectique qui, pour S. Augustin, réalise la preuve complète de Dieu, semble bien, même d'après M. Gilson, d'ordre purement rationnel. Il comprend, nous dit-on : « 1° doute sceptique initial ; 2° réfutation du doute par le *Cogito ;* 3° découverte du monde extérieur, dans la connaissance sensible et dépassement de ce monde extérieur ; 4° découverte du monde intelligible par la vérité et dépassement de cette vérité pour atteindre Dieu » (p. 28, note). C'est bien là un processus d'ordre purement rationnel. Et néanmoins, ce processus rationnel s'encadre parfaitement dans l'itinéraire de l'âme à Dieu, tel que l'a conçu, tel surtout que l'a vécu Augustin.

En effet, il a commencé, comme beaucoup de chrétiens, à connaître Dieu dans sa foi d'adolescent, sous l'action de la grâce et sur l'autorité de ses parents. Puis, au moment d'études plus approfondies, il fut touché ou se crut touché par le doute. On sait comment il recouvra la foi. En regard du doute qui l'assaille, il tente de justifier la foi recouvrée. Et cette justification de sa foi, il la propose progressivement, selon le plan esquissé par M. Gilson. Le premier moment de cette progression est le doute ; mais un doute qui, pour Augustin, ne constitue pas, comme pour Descartes, le point de départ d'une reconstitution philosophique. Le doute n'est ici qu'un fait constaté chez les adversaires de la croyance en Dieu, les Académiciens, contre lesquels Augustin, par une série d'arguments *ad hominem,* prouvera la possibilité de la connaissance. Le *Cogito, ergo sum,* d'Augustin n'est qu'une forme de l'argumentation *ad hominem* employée contre les sceptiques. Et il est plus compréhensif que celui de Descartes ; car l'existence du doute fonde ici la certitude de l'existence de la pensée, l'évidence de l'être, et par là offre un fondement solide à la preuve de l'existence de Dieu. L'âme, qui se connaît dans sa pensée, se sait par là-même être, et être substance spirituelle, distincte de tout le reste : « Ce qu'elle est, elle le saisit en quelque sorte du dedans, comme une présence intérieure, véritable et non feinte, car rien n'est plus présent à l'âme qu'elle-même. Ce qu'elle n'est pas, elle ne peut que le percevoir ou l'imaginer, mais non pas en avoir conscience, car c'est ainsi qu'elle connaît le corps. Toutefois, l'âme est « faite pour gouverner le corps » ; elle lui confère la vie. Le comment de cette communication immédiate de la vie au corps par l'âme échappe à Augustin : c'est un mystère. Toutefois, il essaie d'expliquer ce mystère par une sorte d' « *intention vitale.* »

En raison de cette destination de l'âme par rapport au corps, l'âme, créée par Dieu, n'a pas été créée pour vivre d'abord d'une vie séparée, hors du corps, qui, par le fait d'une faute originelle, serait devenu sa prison. Sur ce point, Augustin élimine nettement l'erreur d'Origène ; mais il ne sait se prononcer sur le mode de création de l'âme [1].

L'union de l'âme au corps est le premier degré de la vie. Un degré supérieur sera la vie des sens. La théorie de la sensation est une des doctrines les plus caractéristiques de la conception augustinienne de l'homme. Pas d'occasionalisme ni d'innéisme dans la théorie de la connaissance sensible chez Augustin. Mais l'âme n'est pas conçue ici comme passive. Sans doute, l'acte sensitif implique une collaboration du sujet et de l'objet. Mais elle ne saurait être une passion de l'âme. C'est une passion du corps, à laquelle spontanément l'âme est attentive. En sorte que, considérée dans l'âme, la sensation est déjà quelque chose de spirituel. La passivité de l'âme dans la sensation vient d'elle-même et non pas du corps. L'*âme sent dans* le corps, dirait S. Augustin, tandis que S. Thomas affirme que la sensation est l'opération du *composé.*

L'élément spirituel de la sensation nous conduit à envisager le dernier degré de la recherche de Dieu dans la connaissance rationnelle. Ici, Augustin transforme profondément la réminiscence et l'innéisme platoniciens. Sans doute, toute connaissance du monde extérieur présuppose la sensation ; sans doute aussi, les connaissances qui représentent des réalités spirituelles nous viennent

tienne doit s'appuyer sur une philosophie, une théodicée surtout, sans pouvoir aucunement s'y réduire. Faute d'admettre, *et comme irréductible à la foi,* cette philosophie fondamentale, *faute d'y voir* une étape nécessaire et au moins métaphysiquement première de son itinéraire, S. Augustin aurait, *en droit,* anéanti les fondements rationnels de cette foi et de cet itinéraire. Du point de vue de la logique, son système total serait frappé de nullité. » (B. Romeyer, *Archives de Philosophie,* vol. VII, p. 455. — Nous renvoyons à la page du *volume,* non du *cahier.* Et de même dans les autres citations empruntées aux *Archives).*

[1] M. Gilson écrit : « Ce que l'on peut dire, c'est qu'il a toujours été tenté d'admettre qu'ayant créé la première âme humaine, celle d'Adam, Dieu a créé une fois pour toutes en elle toutes les âmes des hommes à venir... Néanmoins il considérait comme possibles trois autres hypothèses : Dieu crée l'âme de chaque individu expressément pour lui ; ou bien toutes les âmes, après avoir préexisté en Dieu, sont envoyées par lui aux corps qu'elles doivent vivifier ; ou bien enfin, ayant préexisté en Dieu, elles descendent volontairement dans les corps pour les animer. Jamais Augustin n'a voulu choisir entre ces quatre hypothèses, *dont la foi ne condamne aucune...* »

Nous supposons que M. Gilson a voulu parler de la foi telle qu'elle était promulguée au temps d'Augustin. Aujourd'hui, en effet, au point de vue de la foi, la question n'est plus libre. Le V[e] concile de Latran, en effet, a défini que l'âme est immortelle et, de plus, « *pro corporum, quibus infunditur, multitudine singulariter multiplicabilis, et multiplicata, et multiplicanda.* » Sans doute, le moment de l'infusion de l'âme créée par Dieu n'est pas directement défini par le concile ; mais la définition du concile l'implique par voie de conséquence immédiate. C'est donc une doctrine *au moins théologiquement certaine* que l'âme est créée au moment où elle est infusée au corps. De plus le traducianisme a été directement condamné par Benoît XII, *Errores Armenorum,* n. 5. Denz.-Bannw. n. 533. Enfin, commentant la lettre de S. Léon le Grand (ep. 15) à Turribius, c. 10 (dans laquelle S. Léon condamne l'erreur des Priscilliens relativement à la préexistence des âmes et affirmant *quod animæ hominum, priusquam suis inspirentur corporibus, non fuere, nec ab alio incorporantur nisi ab opifice Deo, qui et ipsarum est creator et corporum),* les Pères du concile du Vatican (annotations au premier schéma de la constitution *De Doctrina christiana,* Collect. Lacensis, t. VII, col. 546), s'expriment ainsi : « Distingui hic debet id quod Pontifex directe damnat velut hæreticum, et modus quo damnationem enuntiat. Damnatio cadit in illam a Priscillianistis assertam præexistentiam ; sed in modo damnationis docetur secundum prædicationem catholicam animas tunc incipere esse, quando *inspirantur corporibus, inspirari autem non ab alio nisi a Deo ;* (nam inspirari corporibus et incorporari manifeste idem significant). Atqui animas incipere esse per infusionem in corpora et a solo Deo infundi omnino idem est, ac a solo Deo infundendo creari, et creando infundi. »

immédiatement de la connaissance que nous avons de nous-mêmes ; mais, « dans toute connaissance vraie, il se rencontre un élément dont l'origine n'est ni dans les choses, ni en nous-mêmes, mais dans une source qui nous est plus intérieure que notre propre intérieur ;... La vérité n'est pas née en nous ni avec nous... ; elle ne vient pas non plus du dedans de nous ; ... elle vient de Dieu » (p. 102-103). C'est la théorie de l'illumination, chère à Augustin et aux augustiniens. Elle suppose que l'acte par lequel la pensée connaît la vérité est comparable à celui par lequel l'œil voit les corps. Elle suppose en outre que, comme les objets doivent être rendus visibles par la lumière pour être perçus par la vue, les vérités scientifiques doivent être rendues intelligibles par une sorte de lumière pour être appréhendées par la pensée. Elle suppose enfin que, comme le soleil est la source de la lumière corporelle qui rend visibles les choses, Dieu est la source de la lumière spirituelle qui rend les sciences intelligibles à la pensée. Dieu est donc à notre pensée ce que le soleil est à notre vue ; comme le soleil est source de la lumière, Dieu est source de la vérité. Ainsi, connaissant la vérité, l'âme connaît Dieu.

Il nous est impossible de descendre dans les détails de cette théorie et surtout de montrer comment M. Gilson, d'une main experte, en explore tous les tenants et aboutissants. Disons simplement qu'il ne saurait être question, chez S. Augustin, d'une connaissance directe et immédiate de la vérité divine analogue à l'ontologisme réprouvé par l'Eglise ; mais l'intelligibilité divine se retrouvant à quelque degré que ce soit dans les objets de nos connaissances rationnelles, il s'ensuit que nous retrouvons l'image de Dieu dans ses œuvres. « C'est pourquoi, remontant de l'œuvre à l'ouvrier, nous devons essayer de retrouver dans la nature les traces ou vestiges qu'il y a laissées pour nous ramener à lui et nous faire participer à sa béatitude » (p. 275)[1].

Parallèlement à la recherche de Dieu par l'intelligence, S. Augustin trace son itinéraire dans la recherche de Dieu par la volonté. C'est dans la sagesse que s'ordonne cette recherche, c'est-à-dire dans la possession de la béatitude, fin de l'homme. La sagesse a besoin de la science pour atteindre sa fin propre, et la science ainsi subordonnée à la sagesse devient bonne, légitime, nécessaire. Mais la sagesse elle-même est le terme dernier de l'activité humaine, puisque par elle, avec le secours de la grâce, nous parvenons à la possession du souverain Bien. C'est donc en se soumettant à la sagesse que la pensée s'ordonne vers sa fin ; et par là-même elle se rend capable d'ordonner à son tour vers elle les actions de l'homme et de leur conférer leur caractère de moralité. Soumise désormais à l'action régulatrice des idées divines, la pensée juge tout au point de vue de Dieu. Elle établit les règles des vertus, la loi de l'ordre.

Pour bien comprendre sur ce nouveau sujet la synthèse augustinienne, il faut se souvenir qu'en étudiant l'homme et sa destinée, S. Augustin entend parler de l'homme *concret*, tel que Dieu l'a créé et que l'histoire, éclairée par la foi, nous le montre. Et ces perspectives de cosmologie historique « le ramènent toujours à définir comment Dieu s'est communiqué à la nature et à l'homme par la création ; comment, l'ordre établi par cette communication ayant été détruit par le péché, une autre nature a succédé à la première ; à quelles conditions enfin l'ordre primitif pourrait être restauré » (p. 298). De plus, Dieu étant charité, la charité impose à la doctrine son ordre propre. Certes, Augustin n'oublie pas le rôle nécessaire ni l'éminente dignité de l'intelligence ; mais « il n'en reste pas moins vrai que le terme de la philosophie augustinienne est la sagesse et que, puisqu'elle confond cette sagesse avec la fruition béatifiante du Souverain Bien par l'amour, c'est vers un acte de volonté que la doctrine tout entière tend comme vers son terme. Sans intelligence, pas de volonté ; oui, mais telle sera la volonté, tels seront les objets de l'intelligence, de sorte que, dans ce drame où nous sommes engagés, c'est le vouloir qui décide de tout, puisque de lui dépend le choix qui nous attache à Dieu ou nous en sépare pour toujours » (p. 296).

C'est donc à la lumière de ces principes que s'établissent les éléments de l'acte moral ; tout comme c'est dans l'hypothèse des perspectives de cosmologie historique qu'il faut entendre tout ce qu'Augustin a écrit sur le mal et le libre arbitre, le péché et la grâce, la grâce et la liberté, la vie chrétienne, individuelle et sociale. *(Deuxième partie*, ch. 2, 3, 4). Dans la difficile question de la conciliation de la grâce et de la liberté, M. Gilson interprète la pensée d'Augustin en un sens moliniste avant la lettre. Il ne nous appartient pas de discuter ici le bien-fondé d'une semblable interprétation : il suffit de la signaler. Elle n'est pas neuve, d'ailleurs, et plus d'une fois déjà elle a été contredite.

L'intelligence, telle que la conçoit S. Augustin, est, chez le chrétien, illuminée par la foi, et par là elle découvre dans l'observation des faits naturels des certitudes que la raison seule n'aurait pu acquérir, mais que Dieu lui enseigne, par rapport aux choses divines. C'est ainsi que l'itinéraire de l'âme à Dieu trouve son couronnement dans la contemplation de Dieu dans son œuvre, contemplation « où l'intelligence purifiée trouve, dans la jouissance d'une vérité au moins partiellement découverte, les prémices de la béatitude » (p. 240)[1].

[1] Question extrêmement obscure que celle de l'illumination divine, telle que la suppose S. Augustin. M. Gilson prend parti au milieu d'interprétations assez divergentes. Il se pose en particulier le problème de la nécessité d'une abstraction préalable. La solution négative de M. Gilson est discutée par le P. Romeyer, *op. cit.*, p. 469-478.

[1] On relira les pages que l'*Ami* a consacrées en 1928 (p. 418 et suiv.) à la spiritualité de S. Augustin, à propos du livre du P. Cayré sur la *Contemplation augustinienne.* On retrouve ces notions augustiniennes chez plusieurs auteurs du moyen âge, notamment S. Bonaventure, chez qui nous

M. Gilson a divisé l'étude de la contemplation de Dieu dans son œuvre (laquelle forme la *troisième partie* de son ouvrage) en quatre chapitres : la création et le temps ; la matière et les formes ; les vestiges de Dieu ; l'image de Dieu.

Augustin admet la création *ex nihilo ;* pour lui, le concept platonicien de création *ab æterno* implique contradiction. La création dans le temps s'impose donc ; mais elle comporte le problème à la fois psychologique et métaphysique du temps. L'impossibilité psychologique où nous sommes de percevoir simultanément et dans l'unité d'un acte indivisible la durée successive et continue est d'abord pour les choses incapacité d'exister simultanément dans l'unité d'une permanence stable. L'éternité est au-delà, ou plutôt elle transforme ce déroulement indéfini dans lequel se trouve l'univers : elle ne compte ni passé ni futur, et en Dieu il n'y a qu'une connaissance une et indivise des choses, comme l'acte même par lequel elles ont été créées.

Le monde a été créé dès le commencement, *in principio,* dit la Genèse, ce qu'Augustin traduit en terme symbolique « dans le Verbe. » Dieu a créé la matière informe ; non que la matière ait jamais existé séparée des formes, mais parce qu'au début la matière n'avait pas encore revêtu la multiplicité de formes correspondantes aux idées éternelles qui en sont les types.

« Lorsqu'il veut exprimer la manière d'être des créatures qui ne furent que préformées lors de la création, S. Augustin déclare qu'elles ont été faites : *invisibiliter, potentialiter, causaliter, quomodo fiunt futura non facta.* Les expressions techniques par lesquelles il désigne cette manière d'exister sont celles de *rationes causales* ou *rationes seminales*, que l'on traduit d'ordinaire par « raisons séminales. » Grâce à ces germes latents qui contiennent toutes les choses que la suite des temps verra s'en développer, on peut dire que le monde a été créé par Dieu gros des causes des êtres à venir. En un sens, l'univers fut donc créé parfait et achevé, puisque rien de ce qui s'y manifeste n'échappa à l'acte créateur ; en un autre sens, l'univers ne fut créé qu'incomplet, puisque tout ce qui devait y apparaître plus tard n'y fut créé qu'à l'état de germe ou raison séminale » (p. 261).

Cette théorie des « raisons séminales » appelle, sous la plume de M. Gilson, des explications que l'on voudrait plus abondantes, tant le concept augustinien sur ce point est obscur et difficile. La théorie des raisons séminales sert à Augustin dans l'explication de la *formation* de l'homme (Gen., II, 7), postérieurement à sa création (Gen., I, 26-27). — Au-dessus de l'âme de l'homme, existe-t-il une âme du monde ? Problème qu'à la suite des Platoniciens S. Augustin soulève, mais n'ose résoudre.

avons rencontré également, avec le P. Bissen (*L'exemplaire divin selon S. Bonaventure, Ami* 1929, p. 805) un écho de l' « illumination divine » des intelligences.

L'univers est donc créé selon le modèle des idées divines, de sorte que le lien fondamental qui relie le monde à Dieu est un rapport de ressemblance : vestiges, dans les êtres inintelligents ; image, dans les êtres spirituels. Ces deux aspects de la ressemblance divine dans les choses créées forment les deux derniers chapitres de l'ouvrage, qui s'achève par la contemplation la plus haute qui puisse exister dans la philosophie chrétienne, celle de la Trinité même, dans l'image qu'en présente l'âme humaine.

En réalité, nous touchons ici aux plus sublimes problèmes de la théologie ; mais puisque S. Augustin entend fréquemment partir de la foi pour éclairer les données intellectuelles, pourquoi sa contemplation des choses divines ne s'achèverait-elle pas, dès ici-bas, par la contemplation de la sublime et première vérité, de la vie intime de Dieu ?

Qu'il soit permis, sur des points secondaires, d'entendre S. Augustin d'une autre façon que M. Gilson, nous ne le nions pas ; que l'on retrouve même ici une tendance un peu trop accentuée à opposer augustinisme et thomisme, nous en restons d'accord : M. Gilson d'ailleurs nous y avait déjà habitués. Mais ce qu'on ne saurait contester, ce qu'il faut proclamer bien haut, c'est l'excellence d'une étude qui, au dire d'un bon juge, « sur mainte question philosophique, constitue un véritable progrès, » et donne à son auteur « droit à la reconnaissance des fervents de S. Augustin [1]. »

III

En invoquant dans cette conclusion le témoignage du P. Romeyer, nous sommes naturellement amené à présenter à nos lecteurs le beau recueil d'*Etudes sur Saint Augustin* [2] qui consti-

[1] B. Romeyer, *op. cit.*, p. 495.

[2] Archives de philosophie. Volume VII. Cahier II. *Etudes sur Saint Augustin (430-1930)*, par R. Jolivet, Ch. Boyer, P. Monnot, F. Cavallera, B. Romeyer, R. de Sinéty. In-8 de 282 p., 45 f. ; Paris, 1930, Beauchesne. — Signalons ici le cahier I de ce volume VII, lequel renferme la traduction et le commentaire, par Joseph Souilhé et Georges Cruchon, de *L'Ethique nicomachéenne,* d'Aristote, in-8 de VI-250 p, 40 f. Rares sont les traductions françaises de l'*Ethique nicomachéenne.* Les traductions complètes sont aujourd'hui insuffisantes. Aussi l'œuvre aujourd'hui entreprise ne sera pas superflue. Du livre Ier il n'existait d'autre version française que celle de Barthélemy Saint-Hilaire et de F. Thurst. Les treize chapitres où le philosophe expose le fondement de la morale, la théorie générale du Bonheur et du Bien, sont d'une importance capitale. Ils forment le péristyle du vaste édifice construit par le Stagirite. Les auteurs avaient d'abord songé à y joindre immédiatement le livre X qui couronne l'œuvre et dégage des structures préliminaires la doctrine définitive du bonheur. Mais il leur a semblé préférable de conserver la disposition voulue par l'architecte. La théorie de la vertu, édifiée au livre II, complète, en effet, les notions esquissées dans les chapitres précédents.

La traduction vise, avant tout, à être claire et exacte. En distinguant dans chaque chapitre les paragraphes, on s'est efforcé de marquer nettement les différentes articulations de la pensée. Mais comme l'enchaînement et la progression des idées disparaissent trop souvent derrière les digressions et les parenthèses (il ne faut pas oublier qu'Aristote enseigne et que son traité est un cours), chacun des livres est précédé d'un plan d'ensemble qui indique la suite logique des développements.

Un commentaire a paru indispensable. Le premier commentateur consulté est Aristote lui-même dans ses autres traités, ou dans les traités composés par ses disciples, notamment l'*Ethique Eudémienne* et la *Grande Morale.* L'aide des commentateurs grecs ou scolastiques n'a pas été négligée : les commentaires utilisés sont ceux d'Aspasius, d'Eustrate, d'Héliodore, de S. Thomas d'Aquin, de Sylvestre Maurus, de C. L. Michelet et de G. Ramsauer.

tuent le VII^e volume [1] des *Archives de Philosophie* (cahier II), tout entier consacré au Docteur d'Hippone.

Six études d'inégale longueur se partagent ce cahier.

La plus importante est la première, celle que le P. R. Jolivet consacre au *Problème du mal chez Saint Augustin*. L'originalité de l'apologétique augustinienne est de nier, dans l'ordre strictement physique, la réalité du mal et de ne voir de mal, dans l'ordre actuel de la Providence, que là où il y a conséquence du péché. Ainsi toute solution du problème du mal, formulée en dehors du péché, est nécessairement inadéquate et incomplète. « L'œuvre de Dieu est bonne : voilà ce que la raison nous impose invinciblement. Nous nous plaignons des maux dont nous souffrons et nous voudrions jouir de la propre perfection divine ; c'est que nous ne comprenons pas assez que ce qui mérite d'affliger l'homme, ce n'est pas le rang imparfait qu'il occupe dans l'échelle des êtres, mais sa misère, sa misère dont il est le propre auteur. Tous les maux en dérivent, car tous se ramènent à celui de sa mauvaise volonté » (p. 320). La conclusion que l'auteur tire de son exposé par rapport à la Providence, est un hymne à cette bonne et bienveillante Providence, qui ramène tout à l'ordre, même le souverain désordre qu'est le péché. L'œuvre divine peut avoir pour nous des obscurités ; mais nous sommes sûrs que c'est une pensée infiniment bonne qui en règle le cours. Il suffit de comparer S. Augustin à Plotin, dans la question du mal et de la Providence, pour constater quelle distance sépare la solution plotinienne de la solution augustinienne. Plotin ne surmonte le dualisme platonicien qu'à la faveur d'une espèce de monisme panthéistique ; de là une conception erronée du mal et de la Providence. S. Augustin montre comment la conception plotinienne s'éloigne non seulement de l'enseignement de la foi, mais encore des données de la seule raison. S'il y a entre Plotin et Augustin des ressemblances de pure forme extérieure et simplement superficielles, la pensée profonde des deux philosophes est en complète opposition. Le P. Jolivet le montre avec évidence dans l'appendice qui clôt son étude.

Le P. Ch. Boyer reprend, sous une forme plus brève et plus didactique que M. Gilson, l'itinéraire de l'âme vers Dieu. Quelle est *la preuve de Dieu augustinienne ?* C'est bien celle qu'a développée l'auteur de l'*Introduction à l'étude de Saint Augustin*, abstraction faite de la priorité accordée à la foi. C'est l'ascension de l'esprit, partant de la connaissance des choses extérieures, pour arriver, en se connaissant lui-même, à une contemplation plus ou moins parfaite du Créateur. « Efforçons-nous, conclut le P. Boyer, de ramener à sa forme nue l'argumentation d'Augustin. Nous constatons dans l'univers une hiérarchie des êtres, le degré inférieur recevant du degré supérieur sa mesure et sa règle : le sensible, les sens extérieurs, le sens intime, l'intelligence. Or, une perfection ne peut exister à divers degrés imparfaits si elle n'existe pas au degré parfait. Chacun des degrés en effet ou bien est sa règle à lui-même, ou bien il est réglé par un supérieur. Dans ce dernier cas, on ne peut procéder à l'infini : sinon, aucun degré n'aurait sa règle. Il y a donc un degré qui est à lui-même sa règle, et qui règle tous les autres. C'est dire qu'il existe une réalité en qui les perfections se trouvent indépendantes, achevées, immuables et réglant tout le reste. Cette réalité pourtant n'est pas l'esprit humain.

« Celui-ci, en effet, se sent lui-même réglé. Il n'est pas la lumière, mais il rend témoignage à la lumière. Qu'il cherche donc, lui, qui trône au plus haut des degrés créés, à percevoir sa règle et la source de sa lumière. Il ne la percevra sans doute ici-bas qu'à travers des images, dont la plus parfaite est l'âme de l'homme. Mais s'il a soin de progresser dans la charité, il trouvera dès cette terre dans la contemplation de Dieu une ineffable béatitude » (p. 393). Cette contemplation suppose évidemment le secours de la grâce. Et ce sont là notions avec lesquelles le livre de M. Gilson nous a familiarisés.

Du XI^e Livre de la *Cité de Dieu*, c. XV-XVIII, le P. Monnot tire un *essai de synthèse philosophique* aussi suggestif que subtil et original. L'idée générale d'Augustin est l'affirmation d'une empreinte de la Trinité créatrice dans ses œuvres, manifestée par la structure de la philosophie (qui s'attache à étudier : la nature, le savoir, la morale), les caractères du moi (être, connaître, aimer), les analogies de l'univers sensible (animaux, végétaux, êtres inanimés ; puis, l'image de la Trinité dans l'âme humaine et dans les anges). Dans les trois domaines de la critique, de l'ontologie, de la morale, l'auteur souligne la valeur de synthèse du principe proposé, à savoir, « que l'universelle correspondance dans l'être de l'unité, l'intelligibilité, la bonté, révèle la structure intime du réel » (p. 432).

Signalons une brève dissertation du P. Cavallera sur *S. Augustin et le livre des Sentences*, c'est-à-dire sur l'utilisation par le Lombard des textes augustiniens. Les textes invoqués sont nombreux. « Ils ont singulièrement contribué à vulgariser la doctrine augustinienne et, en dépit de l'aristotélisme envahissant, à assurer au grand docteur latin le maintien de ce premier rang et de cette autorité hors de pair dont il n'a cessé de jouir » (p. 451).

Suit dans le recueil l'étude à laquelle, en analysant le livre de M. Gilson, nous nous sommes plusieurs fois référé : *Trois problèmes de philosophie augustinienne, à propos d'un livre récent*, par le P. Blaise Romeyer. Ces trois problèmes, discutés avec toutes les nuances voulues, sont : 1° *Conception de la philosophie*, c'est-à-

[1] Dans ce vol. VII, le cahier I et le cahier II comportent un supplément bibliographique. Cette annexe a une pagination et aura des tables spéciales. Le « Cahier d'Etudes Critiques » paraîtra désormais seulement tous les deux ans.

dire, quel est, chez S. Augustin, le rapport de la foi et de la connaissance rationnelle; 2o *Origine de nos connaissances intellectuelles,* ou encore, si chez S. Augustin la connaissance intellectuelle présuppose une abstraction préalable; et 3o *Providence et libre arbitre,* où l'auteur, accentuant encore la position adoptée par M. Gilson, interprète les textes augustiniens dans le sens du molinisme le plus accusé.

La dernière étude, du P. de Sinéty, est intéressante à plus d'un titre : *Saint Augustin et le transformisme.* C'est un commentaire aussi savant que précis des textes relatifs à la création et aux raisons séminales. C'est aussi la démonstration que l'autorité de S. Augustin ne saurait être invoquée en faveur du transformisme anthropologique total, tel que certains auteurs le voudraient concevoir. Et le P. de Sinéty se rallie à la conclusion formulée par le P. Ch. Boyer à la p. 314 de son beau livre, *L'Idée de Vérité chez S. Augustin* (Paris, 1921, Beauchesne; voir *Ami* 1923, p. 275) : « Saint Augustin n'envisageait pas les conditions sous lesquelles est présentée la doctrine transformiste. Dans les limites de l'expérience ordinaire, il est admis par tous, aujourd'hui encore, qu'une fève ne sort pas d'un grain de blé. Il nous paraît plus juste de dire que le Docteur d'Hippone n'a pas songé au transformisme, mais que son système fournirait au transformisme, le cas échéant, une expression philosophique rationnelle » (p. 511).

Vis-à-vis du transformisme anthropologique intégral, le P. de Sinéty se montre assez sévère : « Les catholiques dociles à l'enseignement de l'Eglise ne peuvent pas oublier que l'ouvrage du P. Zahm, comme celui du P. Leroy, a dû être par ordre retiré du commerce, ni que la Commission Biblique a donné en 1909 une réponse obligeant à entendre dans le sens littéral soit la création particulière de l'homme soit la formation de la première femme aux dépens du premier homme. » Puis rappelant que, nonobstant ces décisions, certains catholiques enseignent aujourd'hui le transformisme anthropologique intégral, l'auteur ajoute : « Si l'autorité ecclésiastique compétente laisse passer sans protestation la thèse du transformisme anthropologique proprement dit..., ceux qui admettent cette thèse ne manqueront pas d'en tirer argument au point de vue de sa licéité. S'ils sont théologiens, ils sauront ce que vaut cet argument » (pp. 520, 521).

L'hypothèse du transformisme improprement dit ne fait pas difficulté au point de vue théologique; mais le P. de Sinéty y voit une autre difficulté, qu'il a signalée dans son bel article *Transformisme* du *Dict. Apol. de la Foi cathol.* (aujourd'hui tiré à part, chez Beauchesne). Notre auteur part de ce principe incontestable, qu'au point de vue de la foi l'hypothèse du polygénisme primitif est inadmissible. Et il ajoute : « Si l'on prétend rester dans les limites de la vraisemblance scientifique, en appliquant à l'origine de l'organisme humain les lois générales de l'évolution, il faut, de toute nécessité, admettre que la genèse de ce type particulier s'est effectuée comme celle des autres espèces animales, c'est-à-dire qu'elle a abouti, à une époque donnée, à un certain nombre d'individus des deux sexes, présentant les caractères corporels distinctifs de l'espèce nouvelle; dans le cas qui nous occupe, il est inadmissible que, sans une intervention spéciale de Dieu, l'évolution d'une souche animale ait produit uniquement deux individus, l'un mâle, l'autre femelle, destinés à devenir les corps du premier homme et de la première femme par infusion de l'âme spirituelle. Les transformistes sont ainsi logiquement conduits à admettre une sorte d'efflorescence de l'humanité au sommet de l'arbre généalogique qui la porte, les divers pétales qui la constituent ayant tous leur origine propre sur la tige commune.

« Dira-t-on, pour sauvegarder le monogénisme, que parmi ces types corporellement humains, Dieu aurait fait choix d'un seul couple auquel il aurait donné, avec l'âme spirituelle, un psychisme supérieur, et que, de ce couple unique, descendrait toute l'humanité ? Il faudrait alors expliquer par quel miracle seuls les descendants de ce couple primitif auraient survécu, tandis qu'auraient disparu tous les produits des autres organismes, de type corporel humain, restés, au point de vue psychique, au niveau de l'animalité. La préhistoire nous apprend que depuis sa première apparition, le type humain donne toujours des preuves de son intelligence » (col. 57-58).

IV

***Gregorianum* a consacré son premier fascicule de 1930 à la gloire de S. Augustin. C'est pour ainsi dire un hommage collectif des professeurs de théologie de l'Université Grégorienne à celui que la dédicace du volume appelle « *Christianæ Ecclesiæ vividum lumen.* »**

Il faut malheureusement nous contenter de signaler d'un trait les six belles études qui composent le recueil.

Le P. Galtier, dans un article sur *Saint Augustin et l'origine de l'homme* situe la position d'Augustin dans la question de la création de l'âme du premier homme en fonction de la théorie des raisons séminales. L'auteur s'arrête de préférence à la solution d'une création préalable de l'âme avec cependant tendance naturelle à l'union avec le corps. On renoncerait par là, en ce qui concerne l'âme, à une production première purement causale et potentielle. Et pourtant, on sait si cette interprétation de la pensée d'Augustin a été facilement admise. Moins d'un siècle après sa mort, elle est mise en œuvre pour expliquer la production, par Dieu, de chacune de nos âmes. Le pape Anastase II s'y appuiera pour répondre à une question posée à ce sujet. Quant à savoir si, selon les principes d'Augustin, l'évolutionnisme peut s'appliquer à l'origine du corps d'Adam, le P. Galtier adopte la même attitude négative et ferme que son confrère le P. de Sinéty. Pour lui, en effet, « Saint Augustin exclut de sa théorie l'hypothèse d'un corps humain dérivé par voie purement naturelle des êtres primitivement créés par Dieu et ordonnés par lui à cette fin supérieure » (p. 31).

***Dieu pouvait-il créer l'homme dans l'état d'ignorance et de difficulté ?* A ce sujet, le P. Ch. Boyer montre que les textes augustiniens, invoqués par les jansénistes jadis, et de nos jours par nombre de critiques, en faveur de la réponse négative, n'ont pas été toujours compris dans leur sens vrai. « Sur ce point capital des exigences**

imprescriptibles de la nature humaine, saint Augustin a été mal compris par Baius et par Jansénius. Et les historiens d'aujourd'hui qui veulent nous ramener aux interprétations jansénistes font certainement fausse route » (p. 57).

Le P. B. Leeming étudie la question de la dépendance doctrinale de S. Augustin, dans sa doctrine du péché originel, vis-à-vis de l'Ambrosiaster (*Augustine, Ambrosiaster and the massa perditionis*). Il nie que cette dépendance existe et doute qu'Augustin ait lu l'Ambrosiaster. Les points de contact doctrinaux des deux auteurs s'expliquent suffisamment par le fait qu'ils sont catholiques et dépendent tous deux de la Tradition catholique.

Le P. Vermeersch expose *le concept de la vie religieuse dans S. Augustin*. Celui-ci a voulu réaliser, pour lui d'abord, pour les autres ensuite, l'idéal de cet état de perfection que nous appelons aujourd'hui l'état religieux, et qui, pour lui, représente déjà « un état où, entièrement orienté vers Dieu, et dégagé des entraves du monde et des convoitises, l'homme cherche par une humble soumission dont Jésus-Christ lui donne l'exemple, à s'unir intimement à Dieu par la charité. » Ce que S. Augustin a connu des réalisations de la vie religieuse, comment il a su distinguer préceptes et conseils évangéliques, comment il rappelle aux « religieux » l'obligation d'observer les vœux, quelles prescriptions il formule pour ceux qui se sont pleinement consacrés à Dieu, voilà ce que le P. Vermeersch rappelle en pages concises, mais pleines de doctrine augustinienne et nourries de l'esprit du grand évêque. On en retirera cette persuasion que, « pour tous les religieux, Augustin est un conseiller de ferveur et un bienfaiteur insigne. »

Le P. d'Alès rappelle la cause et l'objet du *De Agone christiano*. « Ce premier écrit pastoral, spécialement destiné par l'évêque à ses ouailles de langue punique, est très simple. Une première partie inculque fortement la nécessité de la lutte contre les ennemis du salut. Une seconde partie, un peu plus longue, s'attache au symbole baptismal et signale, à propos de chaque article, les erreurs qui lui sont contraires. Elle nous fait connaître divers périls plus ou moins actuels, très particulièrement le péril manichéen, auquel Augustin s'était lui-même soustrait depuis une douzaine d'années, mais qui sans doute faisait encore des ravages parmi les âmes sans défense : les lecteurs sont mis en garde, avec des touches concrètes auxquelles on reconnaît un homme averti. Enfin, si le *De Agone christiano* montre un soin constant de se faire tout à tous, il manifeste aussi le génie du docteur, capable de s'élever d'un coup aux régions les plus hautes et d'y entraîner une élite » (p. 131-132).

Le P. B. Jansen retrace quelles furent, au XIII^e siècle, les influences de la théorie augustinienne de l'illumination. *Quomodo Divi Augustini theoria illuminationis sæculo XIII^o concepta sit*. On étudie spécialement les interprétations d'Olivi [1].

V

Parmi les meilleurs ouvrages publiés à l'occasion du XV^e centenaire, il faut citer la réédition [2] de l'étude très appréciée du D^r Joseph Mausbach, professeur à l'Université de Münster, sur *l'Ethique de S. Augustin* [3]. Bien qu'écrits en allemand, ces deux volumes pourront intéresser plus d'un de nos lecteurs.

Le premier volume traite de l'ordre de la moralité et de ses fondements ; le second a pour objet le pouvoir moral de l'homme et son « actuation. » L'intention de l'auteur est de rappeler les idées fondamentales de S. Augustin, leur connexion entre elles et les rapports étroits qu'elles présentent encore de nos jours avec les problèmes les plus actuels de la morale humaine et chrétienne.

Huit chapitres dans le premier volume : la Béatitude, fin et couronnement de la vie humaine ; l'ordre moral, voie conduisant au Bien absolu et à la fin dernière ; Dieu et ses rapports avec le monde ; la charité, moelle de la moralité ; la concupiscence, fonds et source de tout péché ; le travail et l'usage des biens temporels ; la fuite du monde et la contemplation ; comment allier la fuite du monde et l'activité dans le monde.

Les questions traitées dans le second volume relèvent de points de vue plus spécialement augustiniens : la lutte d'Augustin contre le pélagianisme ; l'efficacité de la grâce divine ; le péché originel ; l'impuissance morale de l'homme déchu ; la morale possible à ceux qui vivent en dehors du christianisme et de l'Eglise ; le triomphe du bien dans le progrès spirituel de l'homme baptisé.

Au tome II est ajouté un appendice qui constitue toute la nouveauté de cette deuxième édition. Nous y relevons des notes sur : le progrès intime de l'âme d'Augustin ; la science immédiate ou médiate de Dieu chez Augustin ; les relations entre le libre arbitre, le péché et la grâce ; les questions intéressant l'Etat et la civilisation. On sent qu'ici l'auteur s'inspire des études ou des controverses récentes : il entend surtout venger le docteur d'Hippone du reproche de déterminisme.

L'ouvrage de M. Mausbach sera utile non seulement aux théologiens de profession, mais encore aux prédicateurs et aux directeurs de conscience.

VI

M. l'abbé G. Lecordier, du diocèse de Paris, a consacré sa thèse de doctorat en théologie (Faculté catholique de Strasbourg) à *La Doctrine de l'Eu-*

[1] Dans le n° de décembre 1929, le P. A. Teixidor avait publié un article *De mente S. Augustini circa timorem servilem* De plusieurs textes augustiniens, l'auteur déduit l'honnêteté morale de la crainte servile et il réfute les objections de Jansénius, en expliquant le sens des textes invoqués par l'hérésiarque moderne.

[2] La première édition date de 1909.

[3] D^r Joseph MAUSBACH, professeur à l'Université et Prévôt de la Cathédrale de Münster. *Die Ethick des heiligen Augustinus*, 2 vol. in-8 de XI-442 et 431 p., 15 mk. 80 (reliés, 19 mk. 20), Fribourg-en-Brisgau, 1929, Herder.

charistie chez Saint Augustin [1]. Sujet maintes fois étudié déjà, mais que l'auteur a su rajeunir et même complètement renouveler. Depuis les travaux du P. Portalié (*Dict. de Théol. Cath.*, art. *Augustin (Saint)*, et de K. Adam, *Die Eucharistielehre des hl. Augustinus*, Paderborn, 1908, un auteur, — qui se cache sous le pseudonyme de Robert Lawson, mais semble fortement apparenté à Hippolyte Gallerand-Turmel, — a publié dans la *Revue d'Histoire et de Littérature religieuses*, nouvelle série, t. VI (1920), deux longues études sur *L'Eucharistie dans Saint Augustin*, tendant à remettre en cause tous les résultats obtenus jusqu'à nos jours.

Cette thèse de « Lawson » affirme, dans sa partie négative, que S. Augustin ne croit pas à la présence réelle du corps et du sang du Christ dans l'Eucharistie; dans sa partie positive, que l'Eucharistie n'est, dans la pensée d'Augustin, que le symbole du Christ et que la messe est le symbole de l'immolation de ce corps.

Il s'agit donc de reconstituer la vraie doctrine de S. Augustin, dont le réalisme s'affirme, conforme à celui de ses contemporains et de ses prédécesseurs, dans le cadre ecclésiastique des usages disciplinaires et des prescriptions liturgiques tout aussi bien que dans le cadre dogmatique de la croyance totale de l'Eglise. Nombreux sont les textes qui attestent un réalisme non seulement d'expression, mais de pensée, portant sur le triple domaine de la présence eucharistique, de la communion, du sacrifice.

Telle est la doctrine solidement établie dans la première partie de la thèse. Dans la seconde, — la plus neuve, la plus nuancée et, à coup sûr, la plus intéressante, — l'auteur aborde l'aspect symbolique des formules augustiniennes. Il l'explique, avec toute la finesse d'analyse désirable, en raison des différents efforts accomplis par l'évêque d'Hippone pour préciser les relations de l'Eucharistie avec la personne même du Christ, avec l'Eglise, avec l'âme chrétienne.

Par rapport à la personne même du Christ, l'Eucharistie implique une présence d'un caractère très particulier, et qui, en opposition avec une présence corporelle, peut être désignée sous le nom de « présence spirituelle » ; elle est un sacrement, c'est-à-dire un signe, un symbole, une figure du corps du Christ, un mémorial de la Passion et du sacrifice sanglant du Calvaire. Toutes expressions parfaitement catholiques, et qui n'excluent en rien la présence réelle.

Par rapport à l'Eglise, il faut se souvenir qu'aux yeux d'Augustin, le corps historique de Jésus, chef de l'Eglise, est inséparable de son corps mystique : aussi l'Eucharistie devient-elle, sous cet aspect, le sacrement ou le symbole de celui-ci comme de celui-là.

Enfin, les rapports de l'Eucharistie avec l'âme chrétienne permettent à M. L. de fixer la pensée d'Augustin sur l'efficacité de l'Eucharistie : la « manducation mystique » n'exclut pas pour autant le réalisme de la présence.

Les textes invoqués en faveur du pur symbolisme sont disséqués, expliqués, exposés selon les exigences du contexte et de l'orthodoxie. Et l'auteur n'omet pas, chose capitale, de montrer combien, dans sa complexité, la doctrine augustinienne est profondément une. Cette unité se fonde avant tout sur le réalisme : les autres aspects de la pensée augustinienne s'y ajoutent comme des apports personnels et subsidiaires. Sans doute, le symbolisme fournit à Augustin de très nombreux développements, mais ce sont des développements occasionnels et matériellement indépendants de la doctrine réaliste qui leur est toujours présupposée. De nos jours, les considérations symboliques ont beaucoup perdu de leur intérêt, et elles apparaissent plus subtiles que solides. Le réalisme eucharistique fondamental demeure, mais il s'est affiné sous l'effort de la scolastique aux prises avec les négations protestantes. De telle sorte, conclut l'auteur, que « saint Augustin nous apparaît, non pas en marge ou à l'encontre de la tradition, mais comme un témoin éminent de l'Eglise, en ce sens que, fidèle autant qu'aucun autre de ses docteurs à la teneur littérale de ses enseignements, il est plus qu'aucun autre soucieux d'en préciser et approfondir la portée dans l'ordre spirituel. »

La thèse de M. Lecordier, une des meilleures qu'ait fournies jusqu'à ce jour la Faculté de Théologie catholique de Strasbourg, fait grandement honneur et à l'auteur et aux maîtres qui l'ont formé. Nous signalerons toutefois deux légères critiques (formulées d'ailleurs au cours de la soutenance). En premier lieu, il eût été peut-être utile que l'auteur, retraçant le cadre dogmatique de la croyance catholique à l'Eucharistie, y introduisît d'une façon plus nette la part considérable qu'y occupe le symbolisme sacramentel. En second lieu, certains textes d'Augustin auraient été plus utilement invoqués si l'auteur avait rappelé le contexte qui les éclaire, les explique, et en précise le sens véritable.

VII

Le XVe centenaire a été, pour le P. Léonard de Carvalho e Castro, O. F. M., l'occasion de publier l'étude que son confrère le P. Bernard Alves Pereira avait composée sur *La Doctrine du Mariage selon saint Augustin* [1], peu de temps avant sa mort, survenue en 1918.

Depuis longtemps Klee avait observé [2] que les travaux de S. Augustin marquent, dans les temps anciens, l'époque la plus importante de l'histoire du développement de la doctrine de l'Eglise sur le mariage. En effet, « si l'on consi-

[1] Gaston Lecordier, *La Doctrine de l'Eucharistie chez Saint Augustin*, in-8 de XVI-142 p. 15 fr. Paris (1930), Gabalda.

[1] « Etudes de Théologie historique. » *La Doctrine du Mariage selon saint Augustin*, par Bernard Alves Pereira, O. F. M., Docteur en théologie. In-8° de XI-248 p., 30 fr. Paris (1930), Beauchesne.

[2] *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Mayence, 1837, t. II, p. 30.

dère les hésitations des autres saints Pères, leur silence à l'égard de bien des questions et la variété de jugements portés sur les problèmes les plus graves, les plus urgents, de l'état matrimonial, on parviendra aisément à cette conclusion : qu'il manquait à leur doctrine une base, celle d'une théorie. » Le mérite d'Augustin est d'avoir su établir et développer cette théorie, « en rappelant et unifiant les différents principes d'où doivent découler dans un ordre parfait toutes les affirmations sur l'institution matrimoniale. En envisageant le mariage, et comme contrat naturel, et comme société réglementée par les prescriptions de l'Evangile, il reprend toute la doctrine déjà existante, l'asseoit sur un fondement solide, et la développe par un raisonnement logique pour en tirer des conclusions précises et en constituer un corps complet » (p. VII).

Il eût été intéressant au premier chef de rattacher, dans une longue introduction historique et doctrinale, les positions adoptées par S. Augustin avec celles de ses prédécesseurs, pour marquer l'originalité du Docteur d'Hippone et plus encore la continuité de la doctrine catholique. Ce point de vue, qui est essentiel à des premiers développements de la théologie matrimoniale, manque totalement dans l'œuvre du P. Alves Pereira. L'auteur le constate lui-même et exprime le regret de n'avoir pu même songer à réaliser cette entreprise. Son travail consiste donc uniquement à exposer la doctrine du mariage telle que la présentent les écrits d'Augustin. C'est, en somme, un traité *De Matrimonio* composé à l'aide de textes augustiniens, avec toutefois le souci d'en découvrir le sens exact et, à l'occasion, d'y relever les développements, les progrès, voire les corrections apportées à la pensée d'Augustin.

Huit chapitres :

1. L'idée de la participation du genre humain à la béatitude éternelle est à la base de la doctrine augustinienne. Un seul homme et une seule femme ont été créés, et pourtant un grand nombre de créatures humaines étaient prédestinées à la vie bienheureuse. De là, *la nécessité de la propagation du genre humain, base de la doctrine du mariage*. De là, la création par Dieu des sexes différents, la nature humaine étant ordonnée, chez l'homme et chez la femme, par un merveilleux instinct, à sa multiplication, par l'œuvre de la génération, qui est le grand moyen d'élargir la concorde et l'amitié sociales. Cette œuvre est bénie de Dieu : *Crescite et multiplicamini*, sans que cette bénédiction constitue cependant, pour chaque individu pris en particulier, un précepte positif.

2. Aussi l'homme et la femme s'uniront-ils pour constituer la *société matrimoniale*, que Dieu même leur a indiquée au début. Immédiatement institué par le Créateur, le mariage devient l'unique foyer où la génération doit s'accomplir. Dans sa polémique contre les Manichéens et contre les Pélagiens, S. Augustin analysa et précisa le but et les propriétés de la société conjugale. Sa préoccupation constante est de relever, contre les Manichéens, l'honnêteté morale du mariage et, contre les Pélagiens, de la dégager du mal de la concupiscence. Le mariage est une institution honnête de sa nature.

3. *Le but et les biens* du mariage démontrent cette parfaite honnêteté. Cette question du but et des biens du mariage n'est pas absolument claire dans les textes d'Augustin : les interprètes, notamment Schwane (*Dogmengeschichte*, II, 868 suiv.), Tixeront (*Hist. des Dogmes*, II, 425), Mausbach (*Die Ethick des hl. Augustinus*, I, p. 320-323 [1]), varient dans leurs explications. Le P. Alves Pereira se rallie à la solution suivante : Il faut, dans la doctrine augustinienne, distinguer le *but* des *biens* du mariage. Le but, c'est la génération (quoique Augustin admette qu'un mariage véritable puisse exister, — tel celui de S. Joseph et de la Vierge Marie, — avec le mutuel engagement de garder la chasteté). Quant aux biens, c'est encore la génération ; mais c'est aussi la fidélité et, chez les chrétiens, le sacrement : *proles, fides, sacramentum (De genesi ad litteram*, IX, 7). Deux points méritaient d'être particulièrement analysés : la portée de l'idée de génération qui comprend, outre la procréation, l'éducation des enfants, les parents devant se proposer, dans le mariage chrétien, de régénérer leurs enfants en Jésus-Christ ; le remède apporté par le mariage à la concupiscence, la concupiscence étant, pour Augustin, un mal que le mariage achemine vers un bien.

4. Dans le tableau de *la vie conjugale*, S. Augustin nous fait comprendre que la sainteté est possible dans le mariage, tout en maintenant la supériorité du célibat et de la virginité. A ce propos, il rappelle les droits et les devoirs des époux et l'obligation d'une fidélité réciproque. L'adultère, — dont le concept définitif ne s'affirmera chez Augustin que dans le *De adulterinis conjugiis*, — ne supporte aucune excuse. Enfin, le saint docteur établit les conditions de moralité de l'acte conjugal, réprouvant avec une fermeté tout apostolique les actes anticonceptionnels et les avortements.

5. L'attitude d'Augustin dans la question de *l'unité du mariage* est aussi ferme qu'on la peut désirer, sauf peut-être en ce qui concerne, dans l'ordre naturel, la polygamie : il va de soi, en effet, que le symbolisme sacramentel implique, chez les chrétiens, la monogamie.

6. Après l'unité, *l'indissolubilité*, qui est absolue dans le mariage-sacrement : la séparation, toutefois, est licite dans les deux cas (Augustin a plus d'une hésitation avant d'arriver à cette formule) d'adultère ou d'idolâtrie. Le privilège paulinien est pleinement reconnu.

7. Un des chapitres les plus intéressants, à cause des détails de faits historiques et de droit ancien qu'il renferme, est relatif à la *célébration*, la *va-*

[1] Cité d'après l'édition de 1909.

lidité, et les *empêchements du mariage.* La législation de l'Eglise ayant ici progressé, rien d'étonnant que l'enseignement d'Augustin paraisse assez rudimentaire. On y trouve déjà néanmoins les règles concernant le rite des fiançailles et la célébration du mariage. Les conditions requises pour la validité du mariage y sont exposées en conformité avec le droit de l'époque, ainsi que la doctrine concernant deux empêchements (sans distinction toutefois d'empêchements prohibants et dirimants) : la consanguinité jusqu'aux cousins germains, et le vœu de virginité ou de continence perpétuelle. L'auteur explique comment S. Augustin, reconnaissant théoriquement la licéité des mariages « mixtes » (entre chrétiens et païens), refusait en pratique d'autoriser une jeune fille catholique à épouser un infidèle.

8. Le dernier chapitre étudie le mariage en tant que sacrement, c'est-à-dire en tant que lien sacré, symbolisant l'union du Christ et de l'Eglise. On pourrait peut-être désirer ici une étude plus approfondie des textes : il s'agit avant tout de savoir si S. Augustin a entendu parler d'un sacrement au sens où nous le concevons aujourd'hui, c'est-à-dire d'un rite productif de la grâce. « Les textes, nous dit-on, ne le déclarent pas explicitement ; l'ensemble de la doctrine du grand Evêque le suggère, et après qu'il a si bien parlé du mariage en tant que *sacramentum,* c'est-à-dire en tant que symbole très saint de l'union du Christ avec son Eglise, la tradition postérieure n'aura pas beaucoup de peine à montrer « que le mariage est tellement saint qu'il est une source de sainteté [1]. » Quoi qu'il en soit, il est juste d'affirmer avec l'auteur que « la doctrine augustinienne peut et doit être réputée une des bases les plus solides sur laquelle s'est appuyé le développement de la doctrine des sacrements. A l'aide des principes lumineux du grand Docteur et des notions fournies par lui et précisées dans les siècles postérieurs, la théologie catholique s'est acheminée vers l'expression de toute la vérité de la doctrine sacramentaire du mariage » (p. 228). C'est la conclusion à laquelle s'attache, de son côté, M. Godefroy, dans le *Dict. de Théologie catholique,* art. *Mariage,* col. 2109.

Il eût fallu étudier l'influence exercée par la doctrine augustinienne sur les siècles postérieurs. Il y avait là matière à ample étude. Peut-être la perspective d'une belle œuvre théologique à compléter suscitera-t-elle un émule et un continuateur au P. Alves Pereira. Tel qu'il est, le volume présente une bonne synthèse de la doctrine augustinienne sur le mariage. Son exposé complet et coordonné sera d'une grande utilité à qui veut connaître les trésors de l'œuvre de S. Augustin.

VIII

Nous ne faisons que signaler, dans cette revue des ouvrages publiés à l'occasion du xv[e] centenaire augustinien, *L'Evangile commenté par S. Augustin,* in-8 de VI-294 p., 25 f., Paris (1930), Lethielleux. Ce sont, sur les évangiles, des extraits de différentes œuvres de S. Augustin, compilés par le R. P. Tonna-Barthet, des Augustins de Malte.

La même librairie a publié la *Doctrine Spirituelle de Saint Augustin,* par l'abbé J. Martin, in-12 de XII-284 p., 8 fr.

Signalons également la réédition d'une brochure de spiritualité de Mgr Grabmann (première édition en 1918), *Die Grundgedanken des hl. Augustinus über die Seele und Gott,* in ihrer gegenwartsbedeutung dargestellt, 2[e] édition revue, in-8 de 112 p., 5 mk. 40 ; Cologne (1929), Bachem.

De plus, nombre de revues ont publié d'excellentes études sur S. Augustin. Nous ne pouvons songer ici à tout résumer et à tout présenter. Il nous suffira de fournir les références des principaux articles.

Dans la *Revue des Sciences religieuses* de Strasbourg, M. Rivière avait déjà écrit quelques articles sur *Le Dogme de la Rédemption chez saint Augustin,* rectifiant les assertions erronées du pseudo-Gallerand. Ces articles, réunis en brochure, ont déjà fait l'objet d'une recension (voir *Ami* 1929, p. 477). Le distingué professeur strasbourgeois leur a donné une suite de quatre articles publiés dans les fascicules de 1929, sur *Le Dogme de la Rédemption après saint Augustin.* Toujours dans le même but apologétique, on y étudie successivement la doctrine de S. Léon le Grand, de S. Grégoire et des derniers Pères latins : « Qu'il s'agisse des deux grands papes saint Grégoire et saint Léon ou de leurs satellites plus obscurs, les derniers Pères latins ne font que suivre la ligne doctrinale tracée par saint Augustin » (p. 504). Il serait à désirer que, laissant de côté la personnalité désormais sans intérêt d'Hippolyte Gallerand, M. Rivière nous donnât une édition définitive, purement doctrinale et critique, de ses judicieuses études.

Dès juillet 1929, dans la *Revue de Philosophie,* le P. Yves de la Brière, à propos de *La Conception du Droit international chez les théologiens catholiques,* étudie l'influence exercée par S. Augustin, dont les textes parviennent au XIII[e] siècle par de nombreuses citations d'Isidore de Séville, d'Yves de Chartres et surtout de Gratien.

La *Revue Bénédictine* d'avril 1929 a donné le texte de deux sermons inédits de S. Augustin, l'un publié par Dom G. Morin, pour la fête de l'Ascension, l'autre publié par Dom Wilmart, sur les deux pêches, où S. Augustin explique à sa manière le symbolisme du chiffre 153 (nombre des gros poissons pris). — En octobre 1929, Dom C. Lambot étudie l'influence de la règle de S. Augustin sur S. Césaire d'Arles et, chemin faisant, donne d'intéressants détails sur la formation des premières règles monastiques.

Dans les *Recherches de Théologie ancienne et*

[1] Pourrat, *La Théologie sacramentaire,* p. 295.

médiévale, juillet 1929, M. J. Rivière montre que l'image de la « souricière » *(muscipula diaboli)* est bien augustinienne et illustra la défaite de Satan dans la théologie de la rédemption chez S. Augustin. — M. Cappuyns expose l'œuvre du « premier représentant de l'augustinisme médiéval, » Prosper d'Aquitaine.

Le *Divus Thomas* (de Plaisance), sous la signature de E. Neveut, C. M., a donné en janvier 1930 une intéressante étude sur le *Rôle de Saint Augustin dans les Controverses pélagiennes,* avec une courte *analyse de ses écrits :* excellent fil conducteur pour la reconstitution historique et doctrinale de toute la controverse. — Du même auteur, dans les *Ephemerides theologicæ lovanienses* (janvier 1930), *De la nécessité de la foi,* où, à propos de l'enseignement officiel de l'Eglise, on rappelle opportunément la doctrine de S. Augustin et celle de S. Thomas.

Signalons encore dans la *Nouvelle Revue théologique,* nos de février et de mars 1930, deux articles du P. J. Maréchal, S. J., sur *La vision de Dieu au sommet de la contemplation d'après S. Augustin ;* — no de mai, *Deux traits de la doctrine spirituelle de S. Augustin,* par le P. Mersch, S. J. ; — no de juin, *Les Rétractations de S. Augustin, examen de conscience de l'écrivain,* par le P. de Ghellinck, S. J.

Le no de juillet 1930 de la *Vie Spirituelle* (160 pages) est consacré tout entier à notre Saint : d'abord une étude intitulée *A la gloire de S. Augustin,* dégageant de l'encyclique *Ad salutem,* « les principales vérités qui peuvent le mieux éclairer notre vie intérieure » ; puis le P. Jacquin étudie *l'homme* que fut S. Augustin, Pierre de Labriolle *son âme,* Possidius nous retrace *sa vie à Hippone ;* — d'après les idées d'Augustin, le P. Roland-Gosselin nous parle du *combat chrétien,* le P. Garrigou-Lagrange des *dons du Saint-Esprit,* et M. J. Rivière de *notre vie dans le Christ.* — Quelques notes bibliographiques enfin du P. Chenu pour « faciliter aux lecteurs français l'accès pratique de l'œuvre du Saint. »

Enfin, dans la *Vie Intellectuelle* (juillet-août 1930, p. 46-62), M. E. Gilson revient sur une comparaison qui lui est chère : *L'Idée de philosophie chrétienne chez saint Augustin et chez saint Thomas d'Aquin.* Nous avons vu plus haut (p. 499) comment M. Gilson conçoit, chez Augustin, la foi comme le vrai point de départ de l'itinéraire de l'âme vers Dieu. Il semblerait que la philosophie thomiste s'attachât davantage à un point de départ purement rationnel : « Que la philosophie thomiste soit encore purement philosophique dans l'ordre des questions qui, accessibles à la raison seule, intéressent le salut, c'est également certain, puisque aucune des démonstrations que l'on en donne ne fait intervenir l'acte de foi, ni à son principe, ni à un moment quelconque de la déduction. Pourtant, la raison thomiste ne s'isole pas plus de la foi que la raison augustinienne, mais au lieu de s'en imprégner par ce qui ne pourrait apparaître à S. Thomas que comme une confusion d'essences, elle s'y soumet comme à une influence transcendante qui la meut, l'oriente et la parfait. En cédant consciemment à cette influence, la raison ne se détruit pas, elle s'achève, car la foi ne détruit pas son essence pour se substituer à elle, elle n'agit sur la raison que pour lui conférer sa plénitude de raison » (p. 58).

Tout en maintenant les droits de la raison dans son domaine propre, S. Thomas reconnait explicitement qu'en fait, elle est souvent incapable d'atteindre la vérité et que, pour suppléer à cette insuffisance de fait, la révélation et la foi sont moralement nécessaires (II-II, q. 4, a. 8 ; cf. *C. Gent.*, l. I, c. 4). Ainsi, conclut M. Gilson, « lorsqu'on réduit les deux doctrines à leurs principes, on les trouve complètement d'accord. L'homme part nécessairement de la foi : *necesse est credere Deum esse unum et incorporeum, quæ naturali ratione a philosophis probantur ;* c'est ce que l'on dirait que saint Thomas concède s'il ne l'avait dit de lui-même et sans avoir à le concéder... »

Et voici donc comment, en dernière analyse, s'expliquent les divergences des deux philosophies :

« Si donc il existe des désaccords entre l'augustinisme et le thomisme, les principes étant les mêmes, c'est soit à des différences dans le degré d'élaboration des doctrines, soit à des différences de tempérament entre leurs auteurs qu'il convient de les rapporter. Pour les raisons que nous avons indiquées, on chercherait en vain chez S. Augustin une définition précise de la foi, de la science, de la théologie et de la philosophie telles que S. Thomas les distingue dans la *Somme ;* on lui demanderait en vain si la science une fois constituée, exclut ou non la foi, si elle s'y substitue ou si elle s'y ajoute. D'autre part, les différences profondes de leurs vies intérieures ont déterminé chez S. Augustin, et chez tous ceux qui le suivent, une sorte de pessimisme à l'égard des ressources de la raison naturelle que l'on ne retrouve certainement pas au même degré, ni s'exprimant sur le même ton, chez S. Thomas d'Aquin. L'évêque d'Hippone, qui a tant attendu et si peu reçu de la raison pure, est surtout frappé de ce qu'elle est incapable de donner ; le Docteur Angélique, libéré qu'il était dès l'origine par la lumière et sûr de sa voie, a pu jouir pleinement et sans crainte aucune du magnifique spectacle de ce que la raison, même dépourvue des lumières de la foi, avait révélé de vérité à des païens tels qu'Aristote. Enfin et surtout, d'accord avec Aristote pour admettre que toute connaissance humaine débute naturellement par le sensible, il ne sera pas tenté de condamner l'épistémologie péripatéticienne comme entachée de sensualisme et de porter au compte d'un désordre du cœur, lui qui n'en ressentait aucun, ce qui semblait à son esprit l'évidence philosophique même » (p. 60-61) [1].

[1] Les *Cahiers de la Nouvelle Journée* (Bloud et Gay) annoncent un fascicule tout entier consacré à S. Augustin. Au moment où nous corrigeons les épreuves de cette Chronique, le fascicule n'est pas encore paru.

LITURGIE

Q. — C'est l'habitude en nos régions, à la campagne, que le curé récite chaque jour avant sa messe, debout à l'autel *in cornu Epistolæ,* la Passion selon S. Jean, depuis la fête de l'Invention de la Sainte Croix jusqu'à celle de l'Exaltation. Cette récitation a pour but d'attirer les bénédictions du ciel sur les fruits de la terre, et en reconnaissance les bons paroissiens font à leur curé, sous le nom de « passion », quelque offrande de grain ou de vin.

Je voudrais bien savoir les raisons de cette coutume.

R. — La question nous vient d'un diocèse de l'Est. Mais la même habitude existe aussi ailleurs, par ex. dans le diocèse de Grenoble, car c'est en réponse à une question venue de ce diocèse que les *Questions liturgiques et paroissiales* ont publié l'article suivant (1929, p. 280 et suiv.), qui vous donnera satisfaction.

1. L'usage de Grenoble paraît trouver sa véritable signification, si on le rapproche d'un usage assez similaire, attesté par Martène. Au sujet de la fête du 3 Mai, Invention de la Ste Croix [1], il note ceci : « *Hac die apud nostrates post missam solemnem fit* benedictio crucium *quas post processionem, quæ hanc benedictionem sequitur,* rustici in suis hortis et agris deponunt. »

Ce que cette prière demande en rang principal, c'est proprement, non pas la bénédiction, mais la protection des moissons, des fruits de la terre, contre tout dégât provenant des éléments ou du Malin : *Absit fragor grandinum, procella turbinum, impetus tempestatum et omnis insectatio inimici* [2].

Il y a assez d'analogie entre l'usage de Grenoble et celui qu'atteste D. Martène, pour qu'on soit autorisé à penser que la Passion se lit au diocèse de Grenoble, dans le même but, dans les mêmes intentions que se bénissaient les croix de « moissons » à la Fête du 3 Mai : c'est-à-dire pour écarter des récoltes les dégâts produits par les causes naturelles ou par la malice de l' « ennemi. »

2. Mais pourquoi a-t-on songé, dans ce but, précisément à lire l'Evangile ?

Outre que la lecture de la Passion est une invocation des mérites du Sauveur (voir ci-dessus, la bénédiction de la croix), ce choix est dicté par la foi en la puissance protectrice d'une page d'évangile.

Ceci ressort clairement et des prières « *ad repellendas tempestates* » qui ont pris au moyen âge un grand développement, et aussi de certain rituel d'exorcisme.

a) Prière « *ad repellendas tempestates.* » — Franz [3], d'après des manuscrits des bibliothèques allemandes, cite *in extenso* dix-huit *Ordines contra tempestates.*

[1] *De antiquis Ecclesiæ ritibus,* l. IV, c. XXXII. Venise 1788, p. 205.

[2] La dévotion à la Croix protectrice des moissons est d'ailleurs bien ancienne. L'on en peut lire un exemple dans la *Vie de S. Césaire*, l. II, c 22. (P. L. LXVII, c. 1035).

[3] *Die Kirchlichen Benediktionen in Mittelalter*, Fribourg-en-Brisgau 1909. t. II, pp. 74-104.

L'on y voit paraître :

Au xe s., la lecture de Mt. VIII, 23-27 : apaisement de l'orage sur le lac de Génézareth ;

Au XIIe s., l'évangile *In principio : Initium* de S. Jean ;

Au XIVe s., l'*Initium* des quatre évangiles, S. Jean étant lu le premier.

Des prières sont à réciter après la lecture des *Initia,* analogues à la prière *Per evangelica dicta* que le prêtre dit à l'autel. Et elles témoignent nettement de la foi en la puissance protectrice et libératrice des paroles divines d'évangile.

A titre d'exemple, celle-ci d'un ms. du XIVe s. : « *Per ista verba sancti evangelii et per virtutem verbi Dei liberet nos o. Deus a subitanea et improvisa morte, et a fulgure et tempestate, atque ab omnibus malis et periculis. Amen.* »

b) Rituel d'exorcisme. — Martène transcrit, d'un Pontifical de Jumièges, un *Ordo ad energumenum adjurandum* [1]. Après la bénédiction de l'exorcisme de l'eau qui va servir à nourrir et à baigner l'énergumène, l'*Ordo* porte cette prescription : *His peractis, legat* passionem Domini *super illam* (aquam).

Aucune prière n'accompagne plus, comme dans les *Ordines contra tempestates,* cette lecture, mais le contexte dit assez qu'elle est faite pour chasser l'esprit du mal. La prière pour la bénédiction de l'eau demandait, en effet, que de tout lieu où cette eau aura été aspergée *omnis spiritus immundus confusus et increpatus effugiat.* Suivait l'exorcisme : *Exorcizo te... ut exeas a creatura salis et aquæ istius.*

Nous retrouvons donc dans la lecture de l'évangile, les buts de la bénédiction des croix : *Absit... impetus tempestatum et omnis insectatio inimici* [2].

Il est opportun de signaler ici, en conclusion, un Rituel du XIe s., mentionné par Franz [3], qui réunit à la fois la bénédiction de la croix de moissons, et l'invocation à la puissance protectrice de l'évangile. Après l'aspersion et l'encensement de la croix, il prescrit d'y enfermer les IV *Initia.* Suit la prière : *ut sit protectio populi christiani contra potestates aereas et spirituales nequitias quibus datum est* nocere terræ... [4].

3. Il reste à justifier le choix de la Passion *selon* S. Jean.

La première leçon d'évangile qui apparaît dans les prières « *contra tempestates,* » c'est Mt. VIII, 23-27 ; l'objet lui-même de cette page en explique le choix.

Elle est bientôt supplantée par les « *Initia evangeliorum,* » d'abord S. Jean seul, puis les Quatre, mais S. Jean lu en premier rang.

[1] *Op. cit.*, t. I, l. III, c. IX, p. 347.

[2] La dévotion à l'évangile protecteur contre l'antique ennemi, libérateur des maux et dangers, elle aussi nous reporte à l'antiquité. « *Non cernis ut mulieres et parvi pueri* pro magna custodia *evangelia collo appendunt ?* » S. Jos. Chrys., Hom. 19 ad pop. Antioch. (P. G. XLIX, c. 196).

[3] *Op. cit.*, t II, p. 14.

[4] Il y a ici, dans le manuscrit, un feuillet déchiré ; le texte de la prière est inachevé.

Cette préférence donnée à l'*Initium* de S. Jean paraît bien avoir sa raison dans la doctrine christologique, qu'il expose avec une si divine éloquence ; c'est là, pour parler avec S. Augustin, le « *magnum et inenarrabile sacramentum : Christus Mediator Dei et hominum, inter Deum immortalem et hominem mortalem Deus et homo, reconcilians hominem* Deo, manens quod erat, factus quod non erat [1]. »

De l'avis de Franz, ce fut d'abord pour écarter les dommages des moissons et récoltes, que l'évangile *In Principio* fut lu après la Messe, dans les mois d'été. De cette observance d'abord locale, est sorti l'usage, devenu commun au xv[e] s., de lire ce même *Initium* après chacune des Messes. L'on retrouverait donc à l'origine de cet élément de l'*Ordinarium missæ*, un usage apparenté de très près à celui de Grenoble.

Il faut ajouter encore que le Rituel romain, dans l'*Ordo commendationis animæ*, fait lire la Passion selon S. Jean.

Q. — Ayant à pourvoir aux funérailles religieuses d'un paroissien adulte décédé le mercredi de la Semaine Sainte, un curé a cru pouvoir procéder ainsi le Samedi Saint : à 6 heures, bénédiction du feu nouveau et du cierge pascal, prophéties, bénédiction des fonts baptismaux, puis litanies des saints ; à 9 h. 45, levée du corps, suivie immédiatement de la messe du Samedi Saint, — célébrée, bien entendu, en ornements blancs, — de l'absoute et enfin de l'inhumation.

Pour justifier sa manière de faire, le curé a dit que, disposant de l'intention de sa messe du Samedi Saint, il était parfaitement libre de l'appliquer à un défunt, même en présence du cadavre de celui-ci. Il a prétendu en outre qu'en agissant comme il l'a fait, il n'a pas compromis l'unité morale entre la cérémonie du matin et la messe, bien que cette dernière n'ait eu lieu qu'à 10 heures.

Des confrères lui ont objecté (d'ailleurs sans succès) qu'après l'interruption qu'il s'était permise entre la première partie de la cérémonie du Samedi Saint et la messe de ce même jour, il n'y avait plus union morale entre l'une et l'autre, et que, d'autre part, il était choquant d'entendre chanter l'*alleluia* devant un cercueil drapé de noir. Ils lui ont également fait remarquer quelle longue attente il avait dû imposer dans la circonstance aux fidèles désireux de communier : ce qui, pour plusieurs d'entre ceux-ci, équivalait pratiquement à un refus de la communion.

Ces mêmes confrères concluaient que, le Samedi Saint, leur voisin eût dû procéder en un autre moment et d'autre manière à la sépulture occurrente, se contenter alors pour celle-ci de la levée du corps, de l'absoute et de la conduite au cimetière, puis remettre à plus tard, v. g. au lundi de Pâques, la célébration de la messe des funérailles.

Quid ?

R. — I. La manière dont le curé a procédé le Samedi Saint à l'enterrement de son paroissien est répréhensible pour plus d'une raison.

a) La fonction liturgique du matin du Samedi Saint forme avec la messe subséquente un tout indivisible. C'est précisément pour cela que, du commencement à la fin, elle requiert le même célébrant (S. R. C., 12 nov. 1831, n. 2684, ad 8 ; 1[er] sept. 1838, n. 2783, ad 1) : « nam qui functionem incipit, idem et perficere debet. Hujus diei officium unum idemque est, sive præconium respiciamus, sive missam ; omnia simul sumpta officium diei proprium constituunt ; et licet diversa Ecclesia recolat, tamen functionem unicam statuit peragendam [1]. »

La messe du Samedi Saint se soude si intimement aux cérémonies qui la précèdent qu'elle ne comporte pas d'introït, et que les invocations *Kyrie eleison, Christe eleison, Kyrie eleison,* trois fois répétées chacune, servent à la fois de conclusion aux litanies des saints et d'introduction à la messe du jour. Aucune interruption [2] et *a fortiori* aucune fonction étrangère ne doivent donc séparer celle-ci de celles-là.

b) Pour les funérailles d'un adulte, jamais, — sauf en la Commémoraison de tous les fidèles défunts, — il n'est permis de célébrer la messe du jour en présence du cadavre. Cela paraît ressortir *a pari* du décret de la S. C. des Rites en date du 10 janvier 1852 (n. 2994, ad 4), interdisant de chanter, à l'occasion d'un anniversaire funèbre, la messe du jour devant la représentation mortuaire [3].

II. Le curé ne pourrait enterrer son paroissien le Samedi Saint qu'à la condition de le faire indépendamment de la fonction liturgique du jour, v. g. dans l'après-midi, et de se borner alors à la levée du corps, à l'absoute et à la conduite au cimetière.

Quant à la messe des funérailles, elle était à renvoyer, d'ailleurs avec tous ses privilèges, au premier jour non liturgiquement empêché. (Nouv. rubr. du Missel, tit. III, n. 4).

Q. — 1° La réponse négative donnée par l'*Ami* le 17 octobre 1929 (p. 685) au sujet de l'inclination de tête au répons *Suscipiat Dominus etc.*, n'a pas convaincu plusieurs de nos confrères.

Ils prétendent que, dans cette réponse, l'*Ami* a fait erreur, et ils invoquent contre lui deux autorités : *a)* celle du *Cæremoniale ministri missæ privatæ* (Hong-Kong 1890, p. 23), où on lit : « Cum celebrans, dictis verbis *Orate fratres,* se convertit ad altare, minister, mediocriter inclinatus statim respondet : Suscipiat... ; » — *b)* celle du passage suivant du *Cérémonial des Missions-Etrangères. Sous-diacre* (Hong-Kong 1891, p. 26) : « Quand le célébrant dit *Orate fratres,* le sous-diacre place la patène sur sa poitrine, s'incline un peu et répond à demi-voix : *Suscipiat Dominus etc.* »

Les deux opuscules cités ne sont-ils pas erronés ou vieillis ?

2° Au séminaire, notre professeur de Liturgie nous enseignait qu'à la messe il n'était jamais permis de « tuiler, » c'est-à-dire que le célébrant ne devait jamais commencer un nouveau verset avant que le servant eût entièrement terminé le répons précédent, et *vice versa.*

Or, une question pratique se pose au sujet de la récitation du répons *Suscipiat Dominus etc. :* Le ser-

[1] *De consensu Evangelistarum,* c. 35, n. 53 et 54. (P. L. XXXV, c. 1070).

[1] *Collectio authent. decretorum S. R. C.*, t. IV, p. 324.

[2] C'est pour éviter toute interruption à ce moment, que des auteurs recommandent de chanter un peu plus lentement la fin des litanies. (Cf. de Herdt, *S. Liturgiæ Praxis,* t. III, n. 64).

[3] Cf. *Ami* 1927, p. 542 ; 1928, p. 560.